

Las crisis dentro de la crisis. En busca de un nuevo punto de partida.

Resumen

En este artículo analizamos diversos aspectos de eso que se ha dado en llamar "la crisis de la modernidad capitalista". Para ello, abordamos sus dimensiones epistemológica, económica, política y ecológica. Todos estos aspectos son interpretados como parte de una crisis ético-espiritual más profunda. Esta crisis ético espiritual es la expresión de un olvido civilizacional. Hemos olvidado que nuestra existencia natural y cultural se funda en un espacio y un tiempo primordial. El espacio primordial hace referencia a nuestro mero estar aquí "todos", sin exclusión. El tiempo primordial hace referencia a la esperanza, nuestra respuesta al futuro, que resulta ontológicamente inescapable.

Palabras clave: Capitalismo, modernidad, crisis, ética, espiritualidad.

The Crisis within the Crisis. In Search of a New Point of Departure.

Abstract

In this article we analyze various aspects of that which has been called "the crisis of capitalist modernity". To do this, we address its epistemological, economic, political and ecological dimensions. All these aspects are interpreted as part of a deeper ethical and spiritual crisis, which is the expression of a civilizational forgetfulness. We have forgotten that our natural and cultural existence is based on primordial time and primordial space. Primordial space refers to our mere being here "all of us" without exclusion. Primordial time refers to hope, our response to the future, which is ontologically inescapable.

Palabras clave: Capitalism; Modernity, Crisis, Ethics, Spirituality.

Juan Manuel Cincunegui
Universitat Oberta de Catalunya

1. INTRODUCCIÓN

Me gustaría comenzar abordando un tema más o menos trillado, pero acerca del cual resulta imprescindible reflexionar una y otra vez, porque forma parte de la articulación discursiva que debemos nutrir si queremos salir del atolladero en el cual estamos atrapados. Desde cierto punto de vista, la reflexión es universal. De un modo u otro, todas las civilizaciones y culturas han debido enfrentarse a la cuestión del dolor, la insatisfacción y la impotencia que aqueja a los seres humanos – es decir, a la existencia condicionada.

Sin embargo, como no podía ser de otro modo, estas experiencias universales se muestran de modos peculiares en cada cultura y época histórica. La nuestra es la llamada “era del capitalismo globalizado”, la cual se caracteriza por su concertado y constitutivo ejercicio de exclusión y expulsión de amplios sectores de la población mundial, la destrucción sistemática de otras formas de vida culturales, y la amenaza masiva que ejerce sobre los equilibrios medioambientales, destruyendo la biodiversidad y poniendo en peligro la supervivencia de todos en el planeta Tierra. Reconocer las peculiaridades del sufrimiento actual, el modo en el que las diversas dimensiones del sufrimiento se manifiestan, es una tarea importantísima e ineludible si queremos echar luz sobre nuestra época y sus potencialidades.

Por supuesto, este ejercicio crítico debe estar acompañado por una cierta sobriedad intelectual que nos ayude a superar uno de los grandes engaños promovidos por los adherentes de la propia modernidad capitalista que asumen esta época como única. Sin embargo, como ha sido certeramente apuntado, este engaño puede ejercitarse, no sólo acentuando los logros como expresión de esa singularidad radical, sino también, a través del énfasis de sus rotundos fracasos: también fruto de su pretendida excepcionalidad.

En este sentido, las crisis que aquejan a las sociedades modernas expresan una serie de problemas de carácter universal, que en nuestra época han sido respondidos adoptando ciertas perspectivas y comportamientos, los cuales han resultado en el actual estado de cosas. Lo que nosotros sostenemos es que dichas perspectivas y comportamientos se basan en un malentendido radical acerca del modo último de existencia de nosotros mismos como individuos, de nuestras sociedades y de nuestro encaje en la naturaleza como especie, que resulta en la exacerbación de diversos modos de sufrimiento y un concertado abandono ante nuestra vulnerabilidad inherente.

De la crisis de la modernidad se viene hablando casi desde el comienzo mismo de su advenimiento. En muchos sentidos, la modernidad es producto de su propia tematización. En Hegel, probablemente, encontramos la más lúcida articulación de una crítica a la modernidad que adoptarán, a modo de subgénero, las diversas críticas al capitalismo, sea en sus versiones liberales o socialistas.

Lo que Hegel nos ofrece es una historia evolutiva en la cual la modernidad corresponde a un estadio de individuación que será superado dialécticamente a través de un proceso complejo de reconocimiento. Podríamos decir, a nuestro modo, que en la visión hegeliana ese proceso conlleva (1) superar la impensada unión originaria, a través de (2) un estadio de individuación de las particularidades que son, posteriormente, (3) subsumidas en una comunión caracterizada por la autoconciencia. En este sentido, la crisis de la modernidad estaría caracterizada por el conjunto de rupturas y la consecuente fragmentación que experimenta el mundo moderno. Hegel identifica cuatro rupturas:

1. La que se produce en el hombre en relación consigo mismo: que incluye no sólo la pugna entre sus diversas facultades (razón, sentimientos e imaginación), sino la que se establece entre la subjetividad y el resultado de su capacidad de objetivación.
2. La que se manifiesta entre los hombres como seres comunitarios en una sociedad que se define a sí misma como mera agregación de individualidades, y entre las diversas comunidades del sistema-mundo.
3. La que se manifiesta entre la humanidad como especie y la naturaleza.
4. La que se manifiesta entre la vida mortal y la existencia infinita.

Si queremos entender la actual crisis de sentido que aqueja a las sociedades contemporáneas, el diagnóstico hegeliano puede ser útil porque es la crítica más original que realiza la modernidad capitalista acerca de sí misma en su momento triunfante – es decir: en el momento que culmina con el proceso de expansión planetaria de conquista.

Mientras que en Descartes encontramos el anhelo titubeante de conquista de un ego cogito que emprende el camino hacia la asunción de su condición de ego conquiro; y en Kant encontramos la continencia de una civilización que se encuentra aún rodeada de lo incognoscible salvaje, nouménico; en Hegel hemos culminado el proceso de afirmación de sí: la razón hegeliana se ha convertido en la realidad misma, y todo lo que no es razón eurocéntrica, no es, sin más, o es residuo existencial.

2. LA CRISIS DEL SUJETO

Siguiendo esta línea argumental, intentaré articular eso que llamo “las crisis dentro de la crisis del capitalismo globalizado”.

Comenzaré abordando el tema fundante, a partir del cual podemos elaborar un diagnóstico global de la modernidad y del capitalismo en su etapa de totalización planetaria. Me refiero a la perspectiva epistemológica que la modernidad adopta y entrona como explicación última de lo real, cuyas consecuencias, como veremos, tienen un largo alcance.

La crítica al cartesianismo se ha vuelto un lugar común en nuestra reflexión filosófica. Eso no significa que hayamos superado la hidra de mil cabezas que ha generado. A partir del siglo XVII, y cada vez de manera más profunda y extensa desde entonces, hemos ido adoptando perspectivas reduccionistas a la hora de explicar el estatuto de nuestra existencia. El esquema originario de la epistemología moderna consiste en reducir la experiencia a experiencia mental. Concebir la mente como un fenómeno autónomo, independiente, que se define en contraposición al cuerpo, el mundo y la naturaleza. La relación entre la mente, por un lado, y la res extensa (el mundo y la naturaleza) por el otro, se establece a través de mediaciones cognitivas y lingüísticas. Estas mediaciones son el material con el cual se construye nuestra cultura y nuestras prácticas sociales.

Esta perspectiva reduccionista que madura durante las revoluciones científica y políticas de los siglos XVII y XVIII, pero cuyos antecedentes pueden rastrearse genealógicamente de diversos modos¹, se ha convertido en la explicación última de todas las dimensiones de nuestra experiencia.

¹ Sea como culminación de un proceso de iluminación/individuación o como desvío. La En la primera hipótesis, en cambio, encontramos las narraciones que identifican el advenimiento de la modernidad como un etapa culminante de un proceso iniciado, en algunos casos, durante la llamada “Revolución axial” (Taylor, de manera ambigua), o como expresión de un quiebre civilizacional producido durante el siglo XVII, el cual debe leerse como cumplimiento de un destino (Hegel, pero también Habermas en una versión más modesta y políticamente correcta).

Esta perspectiva puede asumir y ha asumido diversas versiones. Puede presentarse como dualismo, idealismo o materialismo. Pero, cualquiera sea la perspectiva que adopte, tiene profundas consecuencias para la praxis humana. En este sentido, nuestros imaginarios y prácticas sociales están determinados por la epistemología que promovemos. En nuestro caso, una epistemología reduccionista, que se articula a partir del éxito incuestionable, en términos meramente funcionales, de la razón instrumental, una epistemología que parte de un modelo excarnado y desencantado que concuerda con el modelo científico y tecnológico de la modernidad, es ontologizado como la racionalidad misma.

En cualquier caso, esta epistemología promueve una versión del conocimiento que comienza abstrayendo la mente del cuerpo, del mundo y la naturaleza, entiende el conocimiento en términos de “mediación”, y el proceso de conocimiento como producción de “representaciones”, y asume estas representaciones como instrumentos que nos permiten (1) ser (identificar mediante diferenciación) y (2) actuar sobre el cuerpo, el mundo y la naturaleza de manera instrumental.

Este es el primer tema que me interesa destacar. El cual viene acompañado por un segundo problema que ya se vislumbra en la obra de Descartes. Además de las *Meditaciones metafísicas* y el *Discurso del método* donde el filósofo plantea, entre otras cosas, la cuestión epistemológica fundante, articulando de este modo la escisión mente-cuerpo y mente-naturaleza, en *El tratado de las pasiones del alma* nos enfrenta a una segunda ruptura, la de la alma y las pasiones. Estas últimas, de acuerdo con Descartes, dan cuenta de la unión entre el alma y el cuerpo, ya no como partes de la mente que es concebida como indivisible y racional, sino como funciones de impulsión o incitación dirigidas a la utilidad del cuerpo mismo, concebido como mecanismo o máquina, parte de la res extensa. Es esta distinción la que nos permite asumir dos aproximaciones contrapuestas a la corporalidad. Por un lado, podemos adoptar una perspectiva en tercera persona respecto al cuerpo, asumiendo su carácter objetivo, extenso, cuantificable y divisible; o bien, podemos asumirlos desde el sentimiento, desde los estados de la subjetividad que lo asumen como agradable o desagradable, y a partir del cual puede juzgarse la realidad como placentera, dolorosa, triste, etc. En este sentido, el cuerpo afecta la consciencia, y la voluntad tiene la función de romper con el automatismo de las pasiones y mantener la consciencia de su afectación, resistiéndose a sus impulsos, instrumentalizándolas, poniéndolas a su servicio.

En este sentido, la primera crisis con la cual nos encontramos es la crisis que provoca la fragmentación y alienación de la persona consigo misma en su esfuerzo por individuarse, y la desconfianza que suscita el acceso a eso que llamamos “realidad” cuando concebimos el conocimiento en términos mediacionales. Esto nos conducirá, finalmente, a entronar la eficacia instrumental (el pragmatismo) como único y último criterio de legitimidad de la acción.

Los procesos de socialización descritos, por ejemplo, por Foucault, dan cuenta de las exigentes disciplinas a las que han sido expuestos individuos y colectivos con el fin de convertirlos en piezas eficientes del mercado capitalista y la sociedad burguesa. Las reflexiones de autores como William James o nuestro contemporáneo, Richard Rorty, ilustran el resultado de dicho proceso: el pragmatismo como última autoridad de legitimación de la acción.

En líneas generales, todas estas narraciones son problemáticas. Para comenzar, es claro que retroceso o progreso sólo pueden definirse en el marco de una bien definida concepción de la historicidad, la cual se entenderá como acercamiento o alejamiento en relación con un telos que es, simultáneamente, fundamento u origen de nuestra existencialidad (cósmica, colectiva o individual).

En breve: en esta dimensión nos encontramos con una multiplicación de conflictos irresueltos que se dan (1) entre la razón (entendida, en este caso, principalmente como razón instrumental) y el mundo afectivo o emocional; y (2) las tensiones que se producen entre (i) esa razón y las emociones educadas para la sociedad burguesa y (ii) la imaginación que amenaza el orden tan difícilmente logrado si no es integrada de manera secular a su esquema. Y aquí “secular” significa inmanente al propio sistema. Pero, además, (3) nos encontramos con la tensión irresoluble entre (i) la subjetividad y (ii) su propia objetivación del mundo y la naturaleza.

3. LA CRISIS ECONÓMICA

Otro aspecto que me parece importante gira en torno a la concepción fundante detrás del imaginario de la economía. Dos cuestiones me interesa remarcar. Por un lado, el modo en el cual los autores modernos tematizaron “lo mío”, la dimensión de lo propio y de la propiedad sustantivada. Por otro lado, la manera en la cual esta noción de propiedad se convertirá en fundamento de los derechos subjetivos. Los derechos se poseen, y su posesión define a los sujetos poseedores de un determinado modo.

El caso de los derechos humanos es quizá el más extremo y transparente. Los derechos humanos inalienables, dicen los constructivistas, son derechos que tienen los humanos en tanto humanos. Tautología que podría re-articularse del siguiente modo: los humanos son humanos en función de ser poseedores de cierto tipo de derechos. Es decir: existe una indeterminación respecto a la prioridad ontológica categorial: ¿es la vida humana la que explica la existencia de los derechos, o son los derechos los que hacen que una vida sea humana? Los humanos poseen derechos. ¿Es la propiedad de derechos lo que hace a la humanidad o es la humanidad la condición de posibilidad de los derechos? Esta ambigüedad está en el corazón de nuestros imaginarios, también el económico. Uno podría preguntarse, por ejemplo: ¿por qué razón existe un debate tan encendido acerca de la comprensión y extensión de los derechos humanos? O podría preguntarse: ¿Cómo es posible considerar que los animales no humanos sean susceptibles de derechos en este esquema? O aún más extraño: ¿por qué razón las personas jurídicas colectivas privadas (las corporaciones multinacionales), o colectivos humanos como las minorías o los pueblos originarios pueden ser siquiera pensados como sujetos de derechos humanos? En todos estos casos, podría argumentarse que los derechos de todas estas personas jurídicas se definen en función de su estatuto como agentes propietarios sobre diferentes bases de imputación. Los criterios y el contenido pueden ser muy variados, pero lo interesante es que el vacío material que supone el formalismo de los derechos en la versión positivista y constructivista ofrece estas posibilidades.

En consonancia con la epistemología cartesiana, que conlleva “arrancar” a la persona de su encarnación con el propósito de convertirla en un cosa pensante y, eventualmente, un agente que actúa sobre la cosa extensa que tiene delante, conociendo sus leyes, transformándola para su bienestar y extrayendo sus frutos de manera eficiente, Locke y sus seguidores nos ofrecen la articulación fundacional que hace posible comprender el trasfondo de la economía moderna.

Lo que distinguirá en última instancia a la nueva concepción de la economía respecto a su versión clásica (definida a la luz de su fin: la producción y reproducción de la vida – es decir: dispuesta y justificada en términos de cierta noción de bien común), será el propósito de la nueva economía: ganancia, acumulación de capital y la eficiencia entendida como competitividad en el mercado. Todo esto significa subsumir la vida, su producción y reproducción (el derecho a la vida humana), a la ganancia y la acumulación de capital del más fuerte en la pugna por la riqueza en el mercado (el derecho de propiedad). Y aquí la

subsunción debe ser entendida de manera secularizada como sacrificio. Sacrificio de las mayorías de la humanidad y de la naturaleza viviente, las cuales son esclavizadas, explotadas, contaminadas, oprimidas, saqueadas, desaparecidas, torturadas, excluidas y expulsadas en nombre del crecimiento.

En breve: desde el punto de vista epistemológico, la perspectiva triunfante es la que adopta “la visión desde ninguna parte”. Visión que permitirá la objetivación absoluta de toda la realidad, a partir de la asunción de una subjetividad absoluta e irreductible (suplantación de la perspectiva del “ojo de Dios”). Desde el punto de vista económico, ese *ego cogito* se convierte en *ego conquiro*. La burguesía inicia el proceso de apropiación de toda la orbe, de todas las tierras, sus riquezas y sus gentes, del espacio y el tiempo, arrancando a la historia de los pueblos de su matriz eterna, secularizando el orden y subsumiendo todo relato de liberación, para convertir a toda la realidad en su señorío global. El sujeto de esa apropiación mutará: ahora es una nueva persona, la corporación multinacional que ha asumido el control despótico de los hombres y las cosas.

4. LA CRISIS POLÍTICA

En tercer lugar nos encontramos con la crisis política cuyo fondo es la tensión irresuelta que se produce en el proceso de individuación entre el individuo y la sociedad. O bien lo social se asume de manera exclusivamente epifenoménica (como mera agregación de individualidades subsistentes, autónomas); o bien adopta su contracara totalizadora y totalitaria diluyendo las individualidades en la comunidad. El resultado final de la lógica liberal-socialista es una política tal como es descrita por Carl Schmitt. El escenario político, inspirado en la visión hobbesiana de lucha de todos contra todos, organizados a partir del binomio amistad-enemistad, reduce el orden social a una coreografía de posiciones, siempre circunstanciales, pero asumidas en cada instancia en un entramado de pugnas que nos definen de manera identitaria de modo absoluto a partir de los más diversos criterios.

En este sentido, una política definida a partir de una concepción contractual no puede desembocar sino en una política basada en el la lógica del interés propio. Es decir, una política que es el resultado del ejercicio de una razón instrumental convenientemente condimentada con el emotivismo inherente que concitan las políticas basadas en los apegos y las aversiones.

Por otro lado, la concepción que mejor encaja en un contexto de estas características es la que se basa en alguna noción de soberanía que absolutiza la particularidad en detrimento de la potencia soberana popular. Aquí el ejercicio de la política no es delegado, sino que consiste en ejercer el mando sobre la materia informe que es la voluntad del pueblo. En contraposición, nos encontramos con una noción del ejercicio político entendido como escucha y obediencia de la voluntad popular. Mientras que los adherente de estos regímenes absolutistas (Hobbes y Schmitt serían sus pensadores paradigmáticos) explícitamente se adhieren a esta visión de la política, los defensores de las democracias liberales olvidan ingenuamente u ocultan cínicamente que, en las actuales circunstancias en las que confluyen: (1) la elephantiasis de un Estado burocrático cooptado por el poder corporativo transnacional y sus instituciones afines, dispuestas en todo momento a legitimar y facilitar la libertad de movimiento de estas nuevas subjetividades; (2) la cautividad de la esfera pública, ahora en manos de ese mismo poder corporativo que, por medio de una extensa red de comunicación impone los extremos y las formas del debate público; y (3) un entramado legislativo-judicial diseñado y dispuesto para el beneficio de dichas élites, que cuentan además con un sistema partidario que está encargado de proteger y promover las reglas de juego más conducentes a

la acumulación de capital por medio de un aceitado mecanismo de control y represión social, el poder absolutista no se ejerce de iure pero si de facto.

5. LA CRISIS CULTURAL

En lo que se refiere a la cultura hegemónica, si la pensamos a partir del proceso de diferenciación que caracteriza la secularización de las esferas de actividad, tal como este fue descrito por Habermas, dichas esferas ya no se refieren en última instancia, como ocurría con las sociedades tradicionales, a Dios o algún otro principio trascendente, y por ello están libres de las conexiones inherentes que definían un todo integrado. Ahora cada una de las esferas de actividad responde a sus propios criterios de racionalidad interna, y por ello, cada una de dichas esferas se encuentra removida y distanciada de las potenciales perspectivas críticas que pudiera asumir frente al orden sistémico, el cual se define, justamente, por su empeño de clausurar toda exterioridad.

Una cultura completamente immanente al sistema capitalista sólo puede convertirse en una expresión legitimadora del orden vigente u ofrecernos una reacción de espanto y desesperanza nihilista.

Por supuesto, estos procesos de legitimación que expresan, cada uno a su manera, una versión o confirmación del “fin de la historia”, pueden adoptar una diversidad de expresiones. (1) Pueden ser una revocación del presente en nombre de un pasado auténtico traicionado; (2) pueden acomodarse al presente como esperanza incumplida pero en proceso de actualización; (3) pueden renunciar enteramente al proyecto desde el punto de vista ideológico adoptando una “moral del sentido común” al estilo posmoderno; o, (4) puede enfrentarse al malestar actual gesticulando alguna forma “terrorista” que pone de manifiesta el sentido de impotencia de una sociedad cacofónica que no alcanza a escapar a su matriz fundacional.

El capitalismo y la modernidad se definen desde el comienzo sin historia (nacidas de manera pura, cuasi-virginal) y, por ello mismo, la modernidad y el capitalismo son, en su versión oficial, desde el comienzo “fin de todas las historias habidas y posibles”. Pensar más allá de esa matriz, como veremos, implica empezar a pensar desde otro lugar y otro temporalidad. Otro lugar y otro temporalidad que no puedan ser subsumidas por la modernidad y el capitalismo. Eso implica, para empezar, trascender la retórica del ser y del hacer.

La retórica del ser es la que articula originalmente Occidente, es su identidad (su diferencia) y su destino. Es la retórica cuya culminación o actualización sólo puede ser la nada: y en ese sentido, sólo promesa de aniquilación. Es decir: retórica suicida que no puede pensar más allá de sí misma. Retórica fundamentalista: que ha ido perdiendo progresivamente su confianza en la promesa utópica de su fundación, y por ello ha acabado convirtiéndose en resentimiento suicida, pura voluntad de poder: retórica del puro hacer. Retórica del desarraigo.

La alternativa es encontrar un camino de regreso a la raíz de nuestra existencialidad. Una manera de explicarlo podría ser la siguiente. De acuerdo con el filósofo argentino Juan Carlos Scannone, quien en este tema sigue estrechamente a Rodolfo Kusch, el camino hacia un nuevo pensar nos exige dar un paso más atrás, más allá de las filosofías del ser y del hacer. Kusch, inspirado en la sabiduría de los pueblos andino-amazónicos, sostiene que el “estar nosotros”, en contraposición al Dasein heideggeriano, nos permite distinguir lo que las lenguas anglosajones han ocultado y que el castellano aún mantiene diferenciado verbalmente: el ser y el estar fundidos en una única forma verbal.

A lo que apunta veladamente Scannone es que, en su intento por superar la filosofía cartesiana, Heidegger se queda a medio camino. Ciertamente, el yo excarnado de Descartes

recupera su mundo y a los otros. Pero no resuelve, ni podría resolver, las aporías que supone el eurocentrismo. El Dasein viene con su mundo, como en un paquete, pero el mundo del Dasein Heideggeriano es europeo, un mundo que se funda en la ocultación de la política de exterminio imperial que legitima cotidianamente con su ejercicio existencial. Utilizando una imagen platónica podríamos decir que la Europa de Heidegger sigue diciendo en letras grandes, lo que las letras pequeñas del Dasein heideggeriano se empeñan en ocultar. El Dasein no es la cosa pensante cartesiana, ni el sujeto trascendental kantiano, pero sigue siendo un yo eurocéntrico, todavía sujeto a las patologías de una epistemología que distorsiona el modo último de nuestra existencia individual y colectiva. No es casual que en el gran filósofo del siglo XX confluyan en un mismo fresco biográfico el horror negado de los campos de exterminio y la erótica de sabiduría más intensa de nuestro tiempo.

El “estar nosotros” en cambio, no parte del ser de la identidad y la diferencia que el Dasein tematiza, sino del mero “estar aquí nosotros”, no tematizado, que es condición de posibilidad de toda articulación, que no es pura aprehensión fenomenológica de las esencias, ni hermenéutica existencial, sino que es la cotidiana porosidad que no necesita distinguir lo tuyo de lo mío, ni lo nuestro de lo vuestro, es la expresión habitual de acogimiento primordial que necesitamos recuperar para volver a pensar desde otro sitio y otro tiempo una liberación del ser y el hacer capitalista.

La alternativa es empezar a pensar desde otro sitio, desde una forma pronominal que contenga todos los pronombres: un nosotros que nos incluya como individuos, que nos permita expresar en el lenguaje del yo, del tú y del él, pero que sea primero y antes que nada un nosotros en el cual es posible reconocer un anhelo común de plenitud que será común o no será de ningún modo.

Lo contrario es una cultura atrapada en perspectivas y actitudes subjetivistas y emotivistas que tienden a desempoderar la imaginación a favor de formas nihilizantes o escépticas que acaban ajustándose a las mitologías que el neoliberalismo, último y legítimo heredero de la razón moderna, ha entronado como expresión del presente: “fin de la historia” y “choque de civilizaciones”, como verso y reverso de la actual encrucijada entre el relativismo de la inconmensurabilidad y el fundamentalismo de la globalización, que oculta otro final posible: el de nuestro exterminio.

6. LA CRISIS ECOLÓGICA

Hablar de la crisis ecológica es abordar la más lacerante consecuencia de la modernidad capitalista. El impacto del cambio climático y la contaminación, la destrucción de la biodiversidad que acompaña el deterioro de la vida humana en la tierra, fruto de una comprensión distorsionada de nuestra condición natural amenaza con destruir no sólo nuestra vida, sino que además, amenaza llevarse con nosotros a otros seres vivientes que nos acompañan en esta historia evolutiva prodigiosa que vivimos en este precioso y raro vehículo que es la Tierra.

Ante las reiteradas evidencias de la crisis medioambiental, hay quienes están convencidos, ingenuamente a nuestro entender, que la resolución de nuestros problemas en este ámbito pasan exclusivamente por resolver las ecuaciones científico-técnicas que nos permitan continuar con nuestro proyecto de crecimiento y consumo exponencial, libres de la amenaza que las tecnologías actuales y nuestra ética del mercado producen. Otros, en cambio, sostienen que la crisis ecológica no es el resultado de una inadecuación superficial en nuestra ciencia y tecnología actual, la cual eventualmente será corregida gracias al empeño y la creatividad humana. De acuerdo con estos críticos, la crisis ecológica es el resultado de un error epistemológico profundo, que nos ha llevado a malentender la naturaleza de nosotros

mismos y la relación que tenemos con el resto de lo existente, produciendo a su vez graves repercusiones éticas y políticas. En este sentido, nuestra tarea es revertir este error de perspectiva, de tal modo que seamos capaces de experimentar una conversión que nos dé la oportunidad de corregir las actitudes y los comportamientos que nos han traído hasta este punto, antes que sea demasiado tarde.

El error ha sido concebirnos como una especie excepcional. Haber olvidado en nuestra borrachera de poder y arrogancia, que somos seres dependientes y vulnerables. Nuestra racionalidad y nuestra relativa autonomía es, quien puede dudarlo, un logro extraordinario, pero se funda, finalmente, en nuestra condición contingente, radicalmente dependiente de esa totalidad que nos contiene y hace posible nuestra existencia finita.

Detrás de nuestra crisis, por lo tanto, identificamos un olvido. Hemos olvidado quienes somos. Hemos olvidado que nuestro viaje existencial no es un viaje solitario en la Tierra, sino que es un viaje que realizamos en este vehículo que compartimos con otros seres a los que hemos reducido de manera vergonzante a meros recursos. Cuidar el planeta Tierra, cuidar los elementos de los que se componen nuestros cuerpos, el aire, el agua, la tierra y el fuego que en el espacio común tejen las coreografías de cuerpos vegetales, animales y humanos, que en impensables causalidades han ido fabricando esta polifonía que es la vida, significa mirar el mundo y la naturaleza de otro modo. Otra vez, la clave es dar un paso atrás, poner entre paréntesis el afán de protagonismo y las exigencias que han producido esta crisis que hace peligrar la continuidad de la vida en la Tierra, para entender directa y efectivamente el contexto, la condición de posibilidad, de nuestra existencia humana.

No hay salvación individual posible. Si hay una salvación, esa salvación es la de cada uno y la de todos. A menos que creamos en los mensajes del “sálvese quien pueda” que la usina de contenidos de los medios masivos de comunicación y la empresa global de entretenimiento manufactura para nosotros, debemos resistirnos a las arcas de Noé que nos ofrece el hiper-capitalismo del consumo y el descarte y trabajar juntos por el bien de todos. Eso implica, como veremos, renovar nuestra vida espiritual, aprendiendo a restringir nuestros deseos cuando estos nos conducen a resultados desafortunados o destructivos, recuperando y re-articulando éticas de la virtud que nos permitan vivir nuestras vidas de manera decente, y con ello quiero decir, vidas que promuevan la inclusión, que favorezcan la producción y la reproducción de la vida. Es decir, vidas que no lleven en sí mismas el germen de la muerte, sino que sean el milagro de la vida “más allá de la vida”. Eso significa, en breve, resistirse al egocentrismo y al egoísmo que nuestro actual orden moral ha entronado como la más inteligente y exitosa manera de lograr éxito en nuestras vidas.

7. UNA CRISIS ÉTICO ESPIRITUAL

Desde nuestra perspectiva, entonces, todas estas dimensiones de la crisis que hemos ido enumerando y describiendo pueden interpretarse como aspectos de una crisis ético-espiritual. Ésta pone en cuestión la legitimidad última de nuestras auto-comprensiones más básicas y nuestros modos de vida. Exige por ello una respuesta más profunda de la que habitualmente recibimos, sea la de los conservadores que nos consuelan con la panacea de una realidad incólume, sea con la de los reformadores que, pese a su criticidad relativa, dejan intactos los elementos fundacionales de nuestra cosmovisión, contribuyendo de ese modo a su preservación.

Como apuntábamos más arriba: si nuestro propósito es pensar radicalmente, es decir, si nuestro anhelo es ir al fondo de la cuestión, debemos comenzar interrogándonos acerca del punto de partida, el origen, el “desde dónde” de nuestro pensar. Ahora bien, es cierto que el

pensamiento vivo es siempre pensamiento situado – es decir: surge de una existencia concreta.

En contraste, el pensamiento que aboga por una falsa universalidad acaba desechando aquello que no es capaz de integrar en la abstracción que ingenua o cínicamente hemos convertido en mediación de la realidad. En este sentido, los pensamientos alternativos que se disputan el espacio del nuevo mercado de las rebeliones nos ayudan a cuestionar el eurocentrismo rampante que ejercita su *imperium* aniquilando o subsumiendo todo pensamiento periférico o subalterno. Pero la radicalidad que pretendemos no puede tampoco ejercitarse desde la cómoda alternativa que autoriza el sistema.

El pensamiento alternativo es un pensamiento cautivo. En muchos casos, es el alter del ego europeo, y por ello, siguiendo la terminología nietzscheana, un pensamiento resentido. Un nuevo punto de partida tiene que ser expresión de una perspectiva completamente otra, y en ese sentido, ser capaz de escapar al cautiverio del orden inmanente y sus falsas trascendencias idolátricas. No puede ser el resultado de sofisticación racional alguna, ni expresión emotivista e irracional: debe ser un pensamiento que surja del arraigo a la tierra de nuestra Tierra. Debe echar raíces en la realidad, crecer firmemente como un árbol que se conforma estando junto con otros árboles, alzándose humilde y desafiante al mismo tiempo al cielo que lo cobija, lo alimenta y lo conmueve.

Un pensamiento flotante, un pensamiento posmoderno, no puede ser la solución que andamos buscando para resolver nuestros problemas. Tampoco puede ser un pensamiento pasado. El pensamiento que anhelamos tiene que ser confiable como un árbol de la tierra, que ha hundido sus raíces en sus entrañas, y no un árbol exportado que se aferre superficialmente a un terreno que desconoce.

Por esa razón nos preguntamos si podemos responder al eurocentrismo sin caer en la trampa de otro etnocentrismo en nuestra búsqueda de un nuevo punto de partida. Para nosotros, ese otro punto de partida consiste en reconocer y articular dos aspectos de nuestra facticidad existencial, los cuales, pese a ser ineludibles, pasan por lo general desapercibidos o permanecen ocultos en nuestro ejercicio científico y filosófico. Por un lado, reconocer el carácter fundacional del nuestro “mero estar aquí”, en contraposición a una filosofía articulada a partir del ser y del actuar. Un “mero estar aquí” que es siempre un “estar nosotros” y no un “Yo estoy aquí”. El carácter de nuestro pensamiento tiene que ser generoso como el espacio que habitamos todos.

Por otro lado, necesitamos pensar desde otra temporalidad, recuperar el tiempo perdido buscando nuestra sombra en la caverna de nuestra subjetividad. Esa otra temporalidad se manifiesta y expresa como una promesa de plenitud que surge a partir del reconocimiento y la esperanza que supone ese tiempo original, en el cual, pese a la muerte, no podemos renunciar al futuro.

Esta es la respuesta al yo fundado y fundante de la filosofía moderna, que ni siquiera la “jerga desafiante” de Heidegger fue capaz de superar; y las múltiples modulaciones del “fin de la historia” que ningún campo de exterminio ha sido capaz de concretar.

Bibliografía

- BAUTISTA SEGALÉS, Juan José. *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Tres Cantos, Madrid: Akal, 2014.
- DUSSEL, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta, 2011.

- HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003.
- Herrera Flores, Joaquin, Franz J. Hinkelammert, David Sánchez Rubio, y German Gutiérrez. *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*. Editado por Joaquín Herrera Flores. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.
- SCANNONE, Juan Carlos. *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Docencia, 2010.
- TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- . *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989.